ESPELHOS CARIBES, REFLEXOS ANTROPOLÓGICOS: RETRATOS ETNOGRÁFICOS DE SOCIEDADES INDÍGENAS[1]

CRISTHIAN TEÓFILO DA SILVA
PPGAS/DAN/UnB

Apresentação

Este artigo se parecerá com uma combinação de resenhas de vários autores e autoras que pretenderam classificar e etnografar os agrupamentos humanos do maciço guianense, mas não é o caso. Pode-se argumentar que o artigo promove uma releitura de trabalhos feitos, há mais de duas décadas, sobre os povos caribes da região, mas supor que a finalidade dessa releitura seria unicamente criticar os suportes teóricos ou analíticos de outrora restringiria demasiadamente minhas intenções. Estas não visam à crítica, pois esta já está dada se se considerar o tempo transcorrido desde o período de publicação dos trabalhos enfocados e a elaboração do presente artigo. Então, para que serve um artigo que se parece com uma resenha, mas não é? Espero que o texto responda a essa questão por si mesmo, de qualquer modo, adianto-me em esclarecer que se trata de um trabalho que vem a reboque da "forte tendência auto-reflexiva nas ciências humanas em geral, e na antropologia social ou cultural em particular", observada nas últimas décadas do século XX (cf. Gonçalves, 1998: 7).

---

1. Agradeço ao Prof. Dr. Stephen Grant Baines pelos comentários e por sua ótima *Etnologia sulamericana* ministrada no PPGAS/DAN/UnB no primeiro semestre de 2000. Agradeço igualmente a/ao parecerista anônimo deste trabalho por suas observações quanto à forma, ao conteúdo e à oportunidade das reflexões que ora apresento. Estas são, no entanto, de minha exclusiva responsabilidade.

A motivação principal deste artigo origina-se da preocupação teórica em avaliar o grau de participação da identidade do antropólogo-etnógrafo-escritor na identificação e na interpretação das culturas nativas.[2] Compartilho, desse modo, do entendimento de José R. S. Gonçalves quando afirma, a propósito de uma apresentação dos textos de James Clifford, que: "Não há (...) fronteiras definidas entre a etnografia, como escrita, e a experiência" : 11). Quero acreditar que não há, também, limites entre a leitura de uma etnografia, como texto, e a representação de um povo que ela suscita para quem a lê no presente. Aí reside, em parte, o poder da etnografia, isto é, o poder de cristalizar no tempo imagens sobre outros que já não são, e, provavelmente, já nem eram mais, como o antropólogo gostaria que eles fossem. Por tudo isso, argumento em defesa da validade de se ler textos etnográficos como artefatos literários (cf. White, 2001: 98-116), o que nos levará a considerar questões pertinentes à autoridade etnográfica (Clifford, 1998) e ao tipo de descrição científico-literária que ela encerra. Trata-se de lidar com as "políticas de representação" do texto etnográfico (Myers, 1986). Isso quer dizer que considero os trabalhos analisados em seguida como textos ficcionais assemelhados a tantas outras obras literárias atemporais que a obras científicas objetivas e datadas.

O teor dos meus comentários deve ser pesado sob essas considerações que, espero, justifiquem a pouca utilização de trabalhos mais recentes sobre os povos caribes da região.[3]

Os limites da etnografia

Como foi dito, não trabalharei com todos os autores que tentaram caracterizar, classificar ou tipificar aqueles agrupamentos humanos que vi-

2. Motivação semelhante também está presente em Silva, 2002.

3. Talvez os trabalhos de Santilli, 1997, Repetto, 2002 e a coletânea de Albert e Ramos, 2002, auxiliem aqueles mais interessados em uma leitura atual da situação colonial em que vivem povos caribes da área etnográfica considerada. Na mesma direção, aponta o trabalho de Howard, 1993. Uma leitura propriamente histórica das relações interétnicas e intertribais na região pode ser iniciada com Farage, 1991. (Agradeço a Stephen Baines a indicação dessa literatura antropológica mais recente sobre os caribes e os povos vizinhos da região).

vem ou viveram na área arbitrariamente definida como a "Ilha Guianense".[4] Na verdade, não há espaço para tal empreendimento. O que caberá ser feito é uma breve observação do conjunto formado pelas diversas formas de caracterização dos "caribes"[5] como partes de um esforço sistemático de representação desses índios pelo discurso antropológico,[6] o que nos levará a uma compreensão mais aprofundada das premissas epistemológicas e discursivas que sustentam tal empreendimento.

Compartilho dos questionamentos de E. Leach (1993 [1954]) para as terras altas da Birmânia que transfiro, neste momento, para as terras baixas da Amazônia. Parafraseando Leach: não será parte de meu problema imediato considerar até que ponto generalizações acerca da uniformidade de uma cultura ou identidade caribe são de fato justificáveis.[7] Meu interesse reside antes no problema de saber até que ponto se pode sustentar um único tipo de estrutura social, por mais abstrato que seja para os etnólogos, prevalecendo

4. "Se levarmos em conta que o canal de Cassiquiare liga os altos cursos do Orenoco e do Negro, seremos forçados a admitir a existência de uma enorme ilha marítimo-fluvial no norte da América do Sul, limitada pelo oceano Atlântico, no trecho entre o delta do Orenoco e o estuário deltaico do Amazonas, pelo curso desses dois grandes rios e pelo citado canal do Cassiquiare, abrangendo o leste e o sul da Venezuela, a Guiana, o Suriname, a Guiana Francesa e, do Brasil, o Amapá, o norte do Pará, Roraima e uma parte do norte do Amazonas." (Melatti, 1998: A-15). "Foi o antropólogo britânico Peter Riviére (1984: 02) quem chamou a atenção para o aspecto insular dessa região, ao tomá-la como unidade cultural a ser estudada" (idem). A ênfase que será dada aos índios caribes dessa área reflete o privilegiamento dos autores mencionados neste trabalho, exceto por E. Basso que inclui em sua classificação os caribes do Xingu. Há uma referência de Melatti sobre a existência de um grupo caribe (Paumelenho) num posto da FUNAI no rio Guaporé (Rondônia, Brasil).

5. As aspas para esse termo são justificáveis na medida em que desejo problematizar a idéia mesma do que seja uma sociedade indígena caribe na área guianense.

6. Considero importante observar quais são as imagens de sociedade produzidas pelos antropólogos-autores quando se deparam com realidades sociais desafiadoras da imaginação antropológica e do pensamento ocidental. Essa observação é condição para se refletir sobre os limites descritivos e interpretativos do discurso antropológico.

7. Lee Drummond (1977) já proporcionou críticas contundentes a essas generalizações, em suas palavras: "(...) the 'True Carib' might be better called the 'ex-Carib', for he is truly a chimerical figure" (: 78). O que se torna "analisável", nesse sentido, não é uma "cultura caribe", mas as tipificações estereotipadas das identidades caribe e aruaque entre aquelas populações para quem essas identidades são operativas na vida cotidiana, como é o caso dos habitantes do rio Pomerron na Guiana, estudado pelo autor.

entre os indígenas da "Ilha Guianense" ou antes, até que ponto é possível sustentar uma imagem etnográfica total de um povo indígena específico que sirva de base a essa tipificação. Será legítimo pensar nas sociedades caribes como sendo organizadas a partir de um conjunto de princípios ou a vaga categoria "Caribe" inclui número amplo de diferentes formas de organização social? (cf. Leach, 1993: 03). Em suma, trata-se de questionar, fazendo eco às questões levantadas por Eduardo Viveiros de Castro (1986) como críticas ao livro de Peter Riviére (1984), "o que é *uma* sociedade, na América do Sul indígena, na Guiana em especial?" (Viveiros de Castro, 1986: 272) Para, finalmente, indagar sobre os limites da descrição etnográfica.

Os trabalhos de Ellen Basso (1977) e Peter Riviére (1977 e 1984) servirão de material inicial para a realização dos objetivos antes propostos, lembrando que a brevidade da apresentação de suas tentativas de caracterização dos caribes ou de sua situação não reflete uma simplicidade dos argumentos, mas remete aos limites reduzidos para desdobramento deste exercício interpretativo.

Não será possível incluir a tentativa de apresentação dos caribes como sociedades pertencentes às áreas etnográficas arbitrariamente delimitadas pelo conjunto de características elucidadas por antropólogos, como o faz J. C. Melatti (1998). Apesar de reconhecer a inovação desse trabalho hercúleo organizado por Melatti, o qual parte dos recortes que os antropólogos abstraem da realidade investigada para então apresentar as sociedades indígenas em vez de tentar imaginar fronteiras ou áreas culturais em que elas simplesmente não existem para as sociedades em foco, acredito que incluir sua tentativa de caracterização dos caribes neste ensaio, tornando-o não apenas longo, mas certamente mais difícil.

É bastante tentadora, também, a possibilidade de inclusão, neste trabalho, da classificação das línguas caribes empreendida por Marshall Durbin,[8] porém, por se tratar de uma abordagem lingüística ao problema da localização do *original homeland* das línguas caribes, que somam cerca de 58 línguas, das quais 35 estariam ainda em uso em cerca de oito áreas geográficas (a maioria concentrada no Maciço Guianense), não é possível entrever, no texto de Durbin, uma ou várias imagens do que seriam os caribes, mesmo

8. Cf. Durbin, 1977.

porque seria um grande equívoco supor que a cada língua corresponderia uma cultura ou uma única sociedade caribe! Contudo, seu estudo poderia proporcionar algumas hipóteses relativas ao alto grau de influências recíprocas entre as línguas faladas pelos grupos indígenas e não indígenas que se encontraram na região, além de possibilitar inferir rotas de migrações recentes desses grupos, o que seria útil para imaginar parte do cenário de relações entre as sociedades guianenses. Mas é preciso tentar ser econômico nos exemplos.

A caracterização ecológico-adaptativa: Ellen Basso

Em seu texto introdutório ao *status* da etnologia caribe, E. Basso (1977) apresenta uma tentativa de divisão dos grupos caribes e não-caribes das terras baixas da América do Sul por meio de unidades culturais que encompassam grupos locais de diferentes afiliações lingüísticas e origens históricas (cf. Heinen, 1983-1984: 05). Trata-se do estabelecimento de uma base de informações inferida de uma variedade de estratégias adaptativas e de sistemas culturais que surgiram em vastas regiões da América do Sul. Isso quer dizer que circunstâncias geográficas e ecológicas propiciaram uma história recente de interações locais que, por sua vez, dominaram e transformaram unidades históricas e lingüísticas prévias originando sociedades multiétnicas (idem, ibidem). Nesse sentido, não sendo mais possível visualizar limites étnicos precisos entre caribes e não-caribes, exceto pela distinção lingüística – que é acriticamente utilizada pela autora na identificação de unidades étnicas caribes – pareceria apropriado incluir os vizinhos dos caribes no quadro por ela apresentado (cf. Basso, 1977: 10 e 11). É interessante deter-se na caracterização dos caribes contida no interior dessa forma de classificação para podermos justamente questionar sua validade.[9]

Uma primeira imagem já se apresenta, qual seja, partindo de uma unidade lingüística imaginária (*Carib-speaking indians*), supõe-se que os caribes compõem sistemas multiétnicos mais amplos com seus vizinhos,

9. Por "validade" não quero dizer se essa caracterização é verdadeira ou falsa, mas se é descritivo-explicativa da realidade vivida pelos "caribes" ou não.

também caribes ou não, variando conforme o meio ambiente natural. Esses sistemas teriam se desenvolvido em resposta aos distintos *environments* em que se localizam as sociedades indígenas.[10] Visando prover subsídios para uma tipificação dos caribes em termos ecológico-adaptativos, a autora apresenta uma caracterização genérica dos caribe-falantes, a partir de oito traços:

1) cultivo da mandioca e uso dos produtos da mandioca em prestações sociais;
2) reconhecimento bilateral de relações de parentesco, sem unidades de descendência;
3) categorização social em termos de *related kinsmen* and *affines*;
4) rituais xamanísticos de cura;
5) "*pan-village communal ceremonies*";
6) uso do tabaco para alcançar experiências extramundanas;
7) conceitualização da alma por meio de uma imagem especular ou sombra;
8) reclusão de moças jovens na puberdade associada a noções de poluição menstrual. A essa representação ter-se-ia de associar ainda quatro tipos de vilas ou aldeias caribes:

1) *Single communal roundhouse*;
2) *Several communal houses* em uma única aldeia;
3) *Single communal roundhouse* que inclui um grupo relacionado de *clanswomen* com seus maridos; e
4) *Nuclear family houses* (encarada como uma inovação pós-contato).

---

10. "In 1974, Carib-speaking tribes could be found dispersed throughout much of the Guiana regions of Venezuela, Guyana, Surinam, French Guiana, and Brazil, as well as in certain restricted areas of northern Colombia, central Brazil, and southeastern Colombia; their estimated population falls roughly between 20.240 and 27.100 persons. Because of this distribution, it would be misleading to speak of a 'typical' Carib habitat. Carib speakers exploit a variety of tropical environments: the Guiana coast, characterized by sandy alluvium, swamps, and marshy forests (Maroni River Caribs); the climax tropical rain forests of southern Guiana (Waiwai, Akuriyo); the riverine gallery forests of central Guiana (Wayana, Barama River Caribs) and of Brazil (Txicão); the lowland forest-llanos (Trio, precontact Carijona, Panare); the hilly forest-llanos (Ye'cuana, Akawaio); the Upper Xingu Basin, characterized by both gallery and climax rain forests and cerrados (Xingu Caribs); the forested subtropical highlands(Yukpa); and the montaña (Yukpa). What makes these environments significantly different for purposes of human habitation is (a) the relative presence or absence of aquatic resources and (b) altitude (particularly in the case of the Yukpa)" (Basso, 1977: 13).

É a partir desses traços que Basso concluirá seu artigo falando em três tipos caribes genéricos. Lembrando que se trata de uma divisão provisoriamente formulada, tem-se: o primeiro tipo seria representado pelos Carijonas, que constituiriam assim um tipo em si mesmo; o segundo, no qual cai a grande maioria dos caribe-falantes, seria constituído pelos caribes da "área cultural guianense", caracterizados pela flexibilidade de sua organização social, e pelos oito traços apresentados pela autora (esses seriam os caribes mais "tipicamente caribes", mesmo que para sê-lo tenham de ser considerados em conjunto com os tupis e aruaques da região); e o terceiro e último tipo seria composto pelos caribes do Xingu.

Minha impressão de tal representação, ainda que provisória, dos caribes é que a autora isolou exageradamente traços culturais de uma entidade caribe imaginária apoiada na língua para poder apresentá-los retoricamente como detentores de um *status* particular para a Etnologia indígena sul-americana. A pergunta inevitável diante desse empreendimento continua a ser: o que seria propriamente *uma* sociedade caribe no interior de tais cenários multiétnicos em que traços culturais são compartilhados entre grupos vizinhos falantes ou não de línguas caribes que respondem estrategicamente ao ambiente em que se situam? A caracterização proposta por Basso, além de complicada, parece-me falha em vários aspectos diante dessa simples pergunta. Afinal, qual a relevância de se falar em sociedades caribe-falantes no interior de sistemas multiétnicos se com isso não se dá conta das características que sustentam esses mesmos sistemas como tal, a partir da descrição das particularidades das sociedades que os configuram? Como representar textualmente sociedades que reconhecem simultaneamente a bilateralidade do parentesco ao mesmo tempo em que formam *clanswomen* com seus maridos? Como traduzir, de forma mais simples, as formas pelas quais os caribes lidariam com sua descendência?[11]

Toda a caracterização ecológico-adaptativa de Basso reside em duas premissas (pouco elucidativas da realidade social), a de que por trás de uma unidade lingüística existe uma suposta unidade estrutural expressa por traços culturais compartilhados por grupos caribes (havendo várias exceções) e por outros grupos não-caribes e aquela que supõe na escassez ou abundância de recursos (a água, principalmente) o fator determinante da variação

11. Devo a/ao parecerista anônimo do texto a observação dessas questões de ordem teórica.

cultural. A única vantagem que vejo nessa segunda premissa consiste na inclusão no horizonte descritivo da antropologia do meio ambiente não como mero pano de fundo da cultura e da sociedade, mas elemento ativo na configuração destas como sistemas intersocietários particulares que se constróem historicamente.

A caracterização comparativa: Peter Riviére

Riviére (1977 e 1984) parte da crítica da caracterização das sociedades caribes pela ausência daquelas instituições que tipificam sociedades não-caribes para uma representação das primeiras apoiada na carência de recursos humanos. Uma representação etnocêntrica é substituída assim por uma representação reducionista da sociedade. Nas palavras de Viveiros de Castro:

> Hoje já há um relativo acordo quanto ao que estas sociedades não são, e se sabe bem como uma ou outra é; o problema, então, é o de se determinarem positividades comparáveis, invariantes e variações: estruturas. Este foi o desafio que Riviére aceitou, após tê-lo formulado com clareza admirável. Discordamos, entretanto, de sua decisão de o enfrentar no terreno das causas primeiras; constatamos que, ao fundar comparativamente sua hipótese (sugestiva e importante) sobre a elementaridade da estrutura social guianesa na América do Sul, não pôde escapar de uma explicação por carência – mesmo que o tenha explicitamente tentado; e lamentamos, por fim, que sua excursão ao reino das causas tenha reiterado essa negatividade pelo recurso a uma economia política da escassez (1986: 266).

O motivo de adiantar esta análise (pautada aqui nas palavras de Viveiros de Castro) à caracterização de Riviére dos caribes tem apenas o objetivo retórico de propiciar ao leitor uma separação do joio e do trigo de seu empreendimento comparativo. Há muito de ser aproveitado do esforço de Riviére e, se não se concordar com suas conclusões, não quer dizer que não se admire a validez de seu método. Identifico nos objetivos de Riviére uma consonância àqueles apresentados no início deste ensaio, no qual parafraseei Leach. Recapitulando: será legítimo pensar nas sociedades caribes como sendo organizadas a partir de um conjunto de princípios ou esta vaga categoria "Caribe" inclui um número amplo de diferentes formas de organização

social? (cf. Leach, 1993: 03). Nas palavras de Riviére, essa questão traduz-se em saber até que ponto existe ou não uma cultura Caribe singular.[12]

O que esse autor pretende é clamar pela possibilidade de se falar sobre sociedades caribes individuais como subculturas de uma Cultura Caribe geral, e que isso seria possível justamente porque todas as sociedades caribes exibem certos princípios fundamentais como temas invariantes de sua estrutura social. "This view permits each subculture to be seen and understood as a transformation of the others, in what might be called the variation-on-a-theme approach to comparative studies." (Riviére, 1977: 41). O "tema" parte do simples fato de que para todos os caribes os "doadores de esposas" são superiores aos "tomadores de esposas" (idem, ibidem). Esse fato, associado a outras características culturais caribes como a tendência à residência matrilocal, a *falta* de regras de descendência unilineares e a *ausência* de grupos corporados parece produzir um padrão (melhor seria dizer configuração) de cultura que seria singularmente caribe (ibidem).

É interessante notar a reincidência de ênfase por parte de Riviére na ausência de certas características entre as sociedades caribes. Por que não falar na ideologia de endogamia de aldeia ou no desejo de autonomia política e econômica por parte dos caribes como se verá mais adiante[13] em vez de supor um padrão cultural caribe pelo que lhes falta?

Considere-se o trabalho no qual Riviére desenvolve seus argumentos mais cuidadosa e longamente para se apreender como os caribes são por ele caracterizados. Em seu trabalho intitulado *Individual and society in Guiana* (1984), Riviére inverte a visão etnocêntrica que atribui certa negatividade à "flexibilidade" da organização social dos caribes. Para o autor, essa flexibilidade reflete justamente um equilíbrio bastante sofisticado entre as condições estruturais da sociedade (percebida por meio das relações de parentesco e

---

12. Nas palavras do autor: "I would now like to turn to the question of whether there exists any uniquely Carib culture. If we were to examine the distribution of such features as subsistence practices and related technology, the division of labor, or dietary systems [cf. Basso, 1977] it would immediately become apparent that there is little uniformity and that the minute variations existing between one people and the next are well worth close attention." (Riviére, 1977: 41, colchetes CTS).

13. Cf. nesse sentido, o trabalho de Nelly Arvelo-Jimenez (1977) e também o trabalho de Morales e Arvelo-Jimenez (1981).

sua preocupação em "normatizar" a incorporação de "afins" ou estrangeiros) e a autonomia individual.

Em vez de buscar uma comparação "grupo a grupo", Riviére parte, diante desses argumentos, para uma comparação controlada, isto é, partindo de etnografias modernas sobre grupos caribes, tema a tema. O autor não espera com isso representar um único tipo de organização social na região güianense, ou mesmo uma tipificação expressa em três ou mais subtipos (como o faz Basso), mas, simplesmente, revelar características tanto variáveis quanto invariáveis que incidem entre os caribe-falantes dessa região. É o arranjo dessas características que possibilita ao antropólogo representar um padrão social caribe – algo como um tipo ideal, que permitiria uma análise individualizada de casos específicos variando ou desviando em função desse padrão.

Ao privilegiar a organização social e o parentesco como "porta de entrada" descritiva e analítica das sociedades caribes, Riviére desfaz a idéia de que haveria uma coincidência entre estrutura e família lingüística, além de revelar dimensões sociais pertinentes para a compreensão da vida social dos caribes como a questão da afinidade como uma relação desconfortável que é regulada por um *continuum* que estabelece graus de alteridade relativos para classificar indivíduos casáveis ou não casáveis.[14] Esse aspecto, nas palavras de Viveiros de Castro faz que tal estrutura se desdobre "em uma cosmologia que traça fronteiras rigorosas entre o interior e o exterior da sociedade, manifestando um horror de mônada ao 'fora' e uma vontade sempre irrealizada de autonomia (matrimonial, política, cósmica) – a 'xenofobia típica da região' (: 61)" (Viveiros de Castro, 1986: 274). É desfeita assim a premissa equivocada aventada por Basso de que seriam os recursos escassos da região que promoveriam estratégias diversificadas entre os caribe-falantes, determinando sua variação cultural. Para Riviére, o bem escasso na economia política dos caribes não se refere a bens, mas a seres humanos, particularmente, mulheres.[15]

---

14. "Likewise there is no fixed dichotomy between 'us' and 'them,' but rather a sliding scale with the distinction being drawn according to context" (Riviére, 1984: 71).

15. Essa perspectiva evidentemente "viricentrada" de Riviére mereceria algumas críticas. As reflexões finais de Butt Colson para a coletânea Antropológica, 59-62, 1983-1984, seriam centrais nesse sentido. Essa autora traz alguns dados que se não chegam a contradizer a perspectiva de Riviére ao menos as colocam sob certa suspeição. Entre esses dados mencionaria: o fato de que

Por uma antropologia das cosmologias caribe

Se, como se vê no trabalho de Riviére, a "sociedade" encontra-se reduzida aos seus indivíduos e suas relações,[16] se a ordem de complexidade de reprodução da primeira é da mesma grandeza que a complexidade de reprodução da pessoa nessa sociedade, eis, então, que se tem, talvez, um mundo "individualista" sem indivíduos, e uma vontade coletiva que não quer a sociedade (Viveiros de Castro, 1986: 280). Uma das perguntas que servem de motivação para esse ensaio deve ser agora reformulada a tal ponto que não interesse mais saber o que é *uma* sociedade na região guianense, mas sim, saber como é possível conceber (e posteriormente transcrever) um índio "caribe" numa "sociedade" que não se deixa definir como tal.

As palavras de Viveiros de Castro, antes citadas trazem à tona uma dimensão entrevista por Basso e negligenciada por Riviére em suas caracterizações das sociedades caribes, qual seja, a dimensão cosmológica. Se tais formas de representação dos caribes pela antropologia oferecem, por um lado, uma imagem desses índios como amplamente dispersos geograficamente, ideologicamente motivados pela busca por autonomia política que é irrealizável no plano estrutural e altamente manipulável pelos indivíduos, por outro, não se chega a qualquer descrição sobre como eles representam seu mundo, em quais termos, e como eles traduzem a realidade, os conflitos e os dilemas vividos por eles.

Nesse sentido, gostaria de sugerir a leitura contrastiva de duas etnografias enfocando um povo indígena particular "tipicamente caribe". Esse esforço remeterá aos limites (ou limitações) da descrição etnográfica

---

as mulheres caribes são mais que meras reprodutoras; se elas não chegam a conformar uma linhagem corporada, formam, contudo, uma associação baseada em laços consangüíneos, o que não ocorre com os homens; se os homens entram e saem da aldeia, determinando sua continuidade espacial, são as mulheres que determinam sua temporalidade. Em suma, esses elementos apontam para a necessidade de se harmonizar: "(...) some of the main conflicting views and to unify some of the major ideas put forward, with the aim of presenting a more complete and complementary set of interpretations and hypothesis as a basis for future investigation and comparative study" (Butt Colson, 1983-1984: 360).

16. "Society is no more than the aggregate of individually negotiated relationships, and accordingly societal and individual relationships remain at the same order of complexity. It is for this reason that the Guiana Indian appears so individualistic (...) no distinction can be made between the reproduction of society and the reproduction of the person" (Riviére, 1984: 98).

dos caribes. Dito de outro modo, o que teria a etnologia indígena que se faz na "ilha" guianense a dizer sobre a própria representação etnográfica? Foi com essa pergunta em mente que busquei encontrar em textos etnográficos sobre as sociedades indígenas dessa região *insights* e questões que me permitissem rever criticamente as possíveis formas de representar textualmente outras culturas, esforço que se iniciou com as releituras dos trabalhos de Ellen Basso e Peter Riviére antes apresentadas e que agora se debruça nos *Reflexos Yanomami* de Alcida Ramos (1990) para abordar as dimensões políticas da re(a)presentação de sociedades indígenas pelo discurso antropológico notoriamente etnográfico. Segundo a autora:

> Dizer que cada etnógrafo pinta o seu próprio retrato do povo que estuda não é novidade nem surpreendente, pois as experiências de campo são tão – ou mais – forjadas por ele próprio quanto pelo povo estudado. É quando dois ou mais antropólogos fazem pesquisa com a mesma gente que esse aspecto fica mais saliente (Ramos, 1990: 299).

Definir esse tema como possível fio condutor para repensar o material etnográfico existente sobre os caribes guianenses é ainda mais interessante quando se está diante dos argumentos apresentados por Jean-Paul Dumont em seu livro de 1978, intitulado *The Headman and I*. Nessa obra, o autor comenta *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss: "I have witnessed the dialogue between abstract objects – the Caduveo, Bororo, Nambikwara, and Tupi-Kawahib among others – and an abstract subject – not Lévi-Strauss himself but as *res cogitans*. At the most, I find there an interobjectivity where I hoped for an intersubjectivity" (Dumont, 1978: 11).

Dumont anuncia, em seguida, o que passou a ser sua principal preocupação:

> My main concern here will be the reintroduction of the concrete subject as the necessary condition of any anthropological understanding. Clearly, my feelings as a fieldworker are per se of no interest whatsoever to the profession. Similarly, the people I studied (Panare) are per se an illusion, for there is no essence of a tribal group. What exists, however, is a concrete situation in which "I", the anthropologist, and "they", the studied people, came together in a series of interactions which deeply affected our mutual perception (: 11-12, parêntesis CTS).

O que me parece importante reter dessas colocações de Dumont refere-se à pretensão de objetividade e acuidade descritiva de certos antropólogos

e de certos estilos de etnologia acerca do que seja realmente o povo estudado, suas representações, costumes, estrutura social e assim por diante.

Inspirado, então, por essas perspectivas, gostaria de retomar dois trabalhos etnográficos com o intuito de "ver o etnógrafo com os olhos de sua própria criatura" (Ramos, 1990: 301), isto é, enfocar não tanto a organização social, o *ethos* ou a visão de mundo de uma sociedade indígena particular (no caso, enfocarei os discursos antropológicos de dois autores sobre os Ye'cuana), mas sim, as imagens ou retratos produzidos por etnógrafos a partir de estilos, temáticas e modelos teóricos distintos sobre essa sociedade ou nos termos de Bruner (1986): "My focus is on our talk about Indians, not on Indian life itself" (: 143). Como esse trabalho não pretende ser mais que um exercício reflexivo, não pretendo optar de forma definitiva por qualquer um dos contornos dados à sociedade enfocada pelos autores discutidos ou sequer sugerir quais seriam as melhores lentes teóricas, filtros metodológicos ou ângulos temáticos para retratar os Ye'cuana. O que se pretende é, simplesmente, tentar definir alguns parâmetros para se enquadrar a etnografia como uma forma de narrativa.[17]

As duas narrativas etnográficas que serão enfocadas aqui não são aleatórias. Ao iniciar uma releitura desses trabalhos sobre os Ye'cuana (uma sociedade caribe-falante localizada na região de fronteira entre Venezuela e Brasil) estarei em acordo com a perspectiva de Ramos (1990) para quem são os casos de pesquisas simultâneas na mesma área que melhor revelam as idiossincrasias e preferências pessoais dos antropólogos ou antropólogas nas descrições de uma cultura (: 299). Mesmo que não tenham ocorrido ao mesmo tempo[18] os textos de Arvelo-Jimenez e Guss primam pela disparidade

17. Esse objetivo encontra-se inspirado naquele proposto por Edward Bruner (1986) em seu texto: *Ethnography as Narrative*, em suas palavras: "My aim here is to take a reflexive view of the production of ethnography; my thesis is that ethnographies are guided by an implicit narrative structure, by a story we tell about the peoples we study" (: 139).

18. A etnografia de Nelly Arvelo-Jimenez entre os Ye'cuana, publicada em 1974, foi realizada entre 1968 e 1969 a partir de sua pesquisa multilocalizada em sete aldeias do rio Ventuari e seus afluentes, no território federal venezuelano, e em 3 aldeias no rio Merevari no estado Bolívar também na Venezuela. Já o trabalho de David Guss, publicado em 1989, foi resultado de pesquisas realizadas entre 1976 e 1978 e entre 1982 e 1984. Não há referências no trabalho de Guss sobre a localização de suas pesquisas. A ausência de informações dessa natureza na obra de Guss é significativa para a produção de uma imagem reificada da cultura Ye'cuana como a que se encontra em seu livro, o que será discutido mais adiante.

de suas representações de uma mesma sociedade e é justamente o contraste que parece constituir-se em técnica privilegiada para apreender os mecanismos discursivos ou retóricos de construção etnográfica do "outro indígena", bem como sua estrutura narrativa implícita. Afinal, como nunca realizei pesquisa nessa sociedade ou sequer estive na companhia de um índio Ye'cuana, não tenho nenhum parâmetro, além dos textos lidos, para formular uma imagem própria dessa população, restando apenas a possibilidade de promover a elucidação recíproca entre esses dois trabalhos, a partir da consideração dos mesmos como se fossem um jogo de espelhos.

Como seriam os Ye'cuana? Haveria uma única "yecuanidade"? Essas questões estão postas aqui de forma similar às então formuladas no texto já citado de Ramos (1990) quando se referia aos trabalhos antropológicos sobre os Yanomami. Gostaria de fazer uma última alusão a alguns comentários dessa autora, visto que eles deixam claro o posicionamento que assumo diante das etnografias que serão enfocadas. É que para mim, assim como para Ramos no caso Yanomami, a soma das partes culturais, sociais ou ambientais enfatizadas pelos antropólogos para retratar a sociedade Ye'cuana não fazem uma totalidade unanimemente reconhecida.

> O que ocorre é que cada etnógrafo constrói a sua própria totalidade Yanomami (Ye'cuana), sendo que os instrumentos que ele usa para construí-la provêm tanto de suas inclinações pessoais quanto da caixa de ferramentas antropológicas de onde ele as retira (Ramos, 1990: 300, parênteses CTS).

Para que não se pense que esse seria um argumento válido apenas para as formas de organização social dos Yanomami, vista por alguns antropólogos como uma "exceção" na região guianense (cf. Riviére, 1984), deve-se ter em mente as (im)possibilidades de aventar limites precisos entre sociedades caribe-falantes entre si frente a outras sociedades não-caribe falantes. Dito de outro modo, acredito que são os antropólogos que constróem suas totalidades como se fossem re(a)presentações reais das sociedades. Espero deixar esse argumento mais claro nos exemplos comentados em seguida. Sem mais considerações contextuais, considere-se os textos.

Políticos estrategistas?

O privilegiamento da dimensão das relações políticas entre os Ye´cuana por parte de Arvelo-Jimenez constitui-se de uma resposta a uma lacuna no interior dos trabalhos sobre sociedades caribes da região das Guianas. Entretanto, não escapa ao seu discurso uma tendência etnocêntrica que caracteriza as sociedades não-européias ou ocidentais pela ausência de instituições ou falta de organização política. Por exemplo, tem-se as seguintes passagens:

> Dentro de un pueblo existe un marcado grado de solidariedad al mismo tiempo que una notable falta de poder en sus líderes. El resultado es un caos aparente porque además de la falta de instituciones políticas, los pocos Ye´cuana com autoridad son a fin de cuenta líderes com muy poco poder, mientras que el resto de sus hermanos de tribu sólo tienen limitado poder de decisión sobre sus familiares más cercanos (Arvelo-Jimenez, 1974: 05, grifo da autora).

> Aunque los Ye'cuana no están constituidos en Estado y carecen de un sistema político centralizado el nombre con el cual se autodenominan, es para ellos un símbolo de unidade y de origen común (: 09, grifo da autora).

Essa forma de descrever a sociedade Ye'cuana não se limita ao sistema político, podendo ser encontrada ao longo de todo o texto, mesmo quando Arvelo-Jimenez comenta outros aspectos da cultura dessa sociedade, como é o caso das atividades produtivas:

> Los grupos de trabajo en los que participa gente de varios poblados pueden en teoría organizarse para la tala de un trozo de selva destinado a nuevos conucos y para la construcción de casas.

> Sin embargo, esto no constituye una práctica regular por carecer la sociedad Ye'cuana de los mecanismos necesarios para organizarlos, dirigirlos e institucionalizarlos (: 33, grifo da autora).

E mesmo sobre o sistema ritual:

> Los Ye'cuana no tienen sitios especiales ni fechas fijas para celebrar sus ritos. Tampoco tienen un parafernal especial (: 173, grifo da autora).

Em seu livro *A Sociedade contra o Estado* (1990), Pierre Clastres argumenta que a caracterização de uma sociedade indígena pela falta dissimula uma opinião, um juízo de valor, mesmo que inconsciente. Em suas palavras:

> O que de fato se enuncia é que as sociedades primitivas estão *privadas* de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. Essas sociedades são, portanto, *incompletas*. Não são exatamente verdadeiras sociedades – não são *policiadas* –, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* – falta de Estado – que elas tentariam, sempre em vão, suprir (: 132).

Entretanto, esse não é o aspecto que sobressai do trabalho de Arvelo-Jimenez, apesar de ser digno de nota e crítica. Afinal, após saber o que os Ye'cuana não são ou não possuem é necessário perguntar o que faria sua sociedade viável. Esse é o questionamento central da autora e o resultado de sua investigação proporciona uma etnografia realista que transita em diversos níveis como o da vida doméstica, das relações inter-aldeias, intertribais e o das relações com o sobrenatural, que é dimensão constitutiva da realidade social dessa sociedade.[19]

Esse estilo de se fazer etnologia certamente proporciona um texto passível de reanálises diversas em função do excedente de material etnográfico produzido. Como não será possível reproduzir em linhas gerais a excelência da descrição da autora, é preciso reter, pelo menos, o teor de sua análise de modo a apreender que a imagem de sociedade emergirá.

A apreensão, e em certa medida, internalização, pela autora da ideologia Ye'cuana acerca da autonomia de suas aldeias permite uma análise articuladora das dimensões sociais e simbólicas da vida indígena. Nesse sentido, atividades produtivas, parentesco, crenças e ritual configuram um sistema mais amplo de relações que proporcionaria um *ethos* eminentemente político aos Ye'cuana. Ao assumir que a unidade política mais significativa é a aldeia, Arvelo-Jimenez assume que as unidades residenciais que formam uma comunidade se devem colaboração e lealdade mútua. Sendo assim, a autora toma como critério para o "amadurecimento" político de uma aldeia o grau de aderência de seus membros a esse ideal. A imagem que sobressai é, então, que:

19. Para a autora sua investigação estaria apoiada na análise de apenas dois níveis, o da aldeia e o da nação Ye'cuana.

> Mientras los miembros de un pueblo se adhieren lo más posible a este ideal su fuerza política tiende a crecer. El esfuerzo combinado de esas unidades residenciales en actividades técnicas comunales, la habilidad de sus miembros de tolerar las differencias de opinión y los incidentes que son parte de la vida diaria del pueblo, y la protección y colaboración que los especialistas en ritos brindan a sus compañeros com menos destreza ritual, contribuyen a la estabilidad del pueblo y al mantenimiento de sua autonomía dentro del sistema social tribal (Arvelo-Jimenez, 1974: 96).

Em uma sociedade em que pessoas (principalmente mulheres) e conhecimento ritual convertem-se em riquezas sobressai uma economia política (cf. Riviére, 1984: 87-100), que cria interdependências entre aldeias, baseada num sistema de trocas ou comércio. Essa interdependência não escapou à observação de Arvelo-Jimenez que a inclui em sua análise das relações políticas e no modelo de "autonomização" das aldeias, como se pode evidenciar em seu comentário:

> Se ha mencionado con anterioridad que todas las comunidades confrontan el problema de alcanzar madurez y convertirse en unidades políticas independientes. Para lograrlo, cada comunidad debe retener el mayor número posible de sus miembros y atraer nuevos miembros procedentes de otras comunidades (Arvelo-Jimenez, 1974: 120).

Como, na descrição e análise de Arvelo-Jimenez, tudo contribui e conspira para a estabilidade e manutenção da autonomia da aldeia dentro do sistema social tribal, os Ye'cuana se converteriam nesse momento em verdadeiros "estrategistas genealógicos" que agiriam sob a regra de ouro anunciada por P. Riviére para a região de que "'wife-givers' are superior to 'wife-takers'" (1977: 41). Nesse sentido, os Ye'cuana buscariam constantemente deter o monopólio das "riquezas" de sua sociedade, nomeadamente as mulheres e o conhecimento ritual, isto é, a estabilidade e perpetuação temporal da aldeia Ye'cuana como é representada pelas mulheres, e os mecanismos de apaziguamento e equacionamento de conflitos e divergências provocados pelos homens em função de sua freqüente mobilidade. A articulação entre a aldeia local e as demais é estabelecida por esse espaço de interdependência. É no interior desse espaço, traduzido como campo de trocas que se observa a "xenofobia típica da região" (cf. Riviére, 1984).

A estrutura social Ye'cuana guarda, portanto, contradições constitutivas em função da ideologia que assume a aldeia como unidade política significativa e independente do sistema social e as condições necessárias, buscadas na interdependência entre aldeias, para sua realização. Ter-se-ia, assim, um sistema desarmônico bastante *sui generis*.

Victor Turner certa vez disse: "on earth the broken arcs, in heaven the perfect round". Essa expressão serviria aqui para o caso Ye'cuana como uma interessante analogia para capturar a imagem que emerge da descrição de Arvelo-Jimenez. No plano ideológico ter-se-ia a representação ideal da autonomia e da solidariedade de aldeia; na prática, como é bem descrito nos casos expostos ao longo do livro, ter-se-ia constantes antagonismos que redundariam em uma perpétua irrealização do plano político da aldeia, o que seria para a autora o processo mesmo de constituição mais amplo da sociedade ou nação Ye'cuana equacionado pelas práticas rituais individuais, privadas ou coletivas (cerimoniais).[20]

Em suma, diante da exposição anterior encontra-se o comentário de Arvelo-Jimenez de que: "La estructura de la sociedad Ye'cuana puede ser entendida solamente si vamos más allá de la imagem que tienen de su realidad social." (Arvelo-Jimenez, 1974: 281). É preciso, nesse momento, ir mais além da imagem que tem a antropóloga da estrutura social Ye'cuana para construir a imagem de quem são e como agem os Ye'cuanas em tal sociedade.

Se para a autora: "La imagen que ha emergido así de la sociedad Ye'cuana, a través de esta disertación, es de conexión y de oposición simultánea entre la unidad (el pueblo) y el todo (la sociedad)." (: 281-282). Implicando uma: "lucha interminable por lograr autodeterminación y diferenciación en cada familia y cada pueblo, contra la usurpación de otros" (: idem). Resta concluir que os Ye'cuanas organizam-se a partir de um marco de interdependência e aparente harmonia; a imagem que emerge dos

20. Segundo os parâmetros teóricos da autora, deve-se assumir a existência de mecanismos de controle que permitam a realização ampla da sociedade. Os mesmos estariam representados no sistema de crenças e rituais. Dito de outro modo, para Arvelo-Jimenez, é na articulação desse sistema com o das relações políticas que se encontra um denominador comum das relações sociais ao unir simbolicamente indivíduos e grupos que podem ser antagônicos em outros planos de ação. Ponto que, ao meu ver, teria muito em comum, comparativamente falando, com a obra de Victor Turner, 1996 [1957].

Ye'cuana como sujeitos, e não como uma entidade abstrata, é a de agentes políticos. Entretanto, o termo "político" não diz muito sem adjetivos que expressem o conteúdo de suas ações. Dessa forma, como políticos, os Ye'cuanas revelar-se-iam em tal sistema contraditório simultaneamente separatistas e integracionistas, monopolistas e solidários, caluniadores e moralistas, indiferentes ao poder e ambiciosos por prestígio e diferenciação.

Artistas dualistas?

Nesse momento gostaria de me deter sobre a retratação etnográfica dos Ye'cuanas construída por David Guss em seu livro *To weave and sing: Art, symbol, and narrative in the South American Rain Forest* (1989). Como dito anteriormente, a ausência de qualquer referência local sobre onde e com quem o antropólogo realizou suas pesquisas conduz o leitor a construir, junto com o autor, a imagem de uma entidade abstrata, "os Ye'cuana", sem qualquer outro elemento para supor uma outra representação viável para caracterizar esse povo. Este é o ponto crucial que marca a diferença desta narrativa frente ao trabalho anterior, pois, como foi mencionado, na descrição de Arvelo-Jimenez, existem dados excedentes variados para que o leitor construa sua idéia de quem são os sujeitos investigados em contraste com a imagem elaborada pela autora. Nesse sentido, não é demais dizer que a narrativa de Arvelo-Jimenez se apresenta bem mais dialética e dialógica que a de Guss, que definitivamente se impõe sobre o texto, sem explicitar o que seriam suas representações e análises frente àquelas que seriam as dos Ye'cuana.

Numa breve introdução em que o autor espera nos induzir a acreditar que numa sociedade como a Ye'cuana toda cultura encontra-se refletida num único objeto ou feito, como se tudo nessa sociedade fosse passível de ser metaforicamente entrevisto ou convertido num "fato social total" à lá Mauss – o que Guss espera ter obtido com o estudo do sistema simbólico implicado na fabricação de cestos – esse autor explicita a lente teórica que perpassará toda sua narrativa, em suas palavras:

> Cast in a metaphor of endeless dualities, the symbols in the baskets, like those elsewhere, confronted the most elemental oppositions between chaos and order, visible and invisible, being and non-being. The concept of culture which they presented was not

> simply one of communication, or what Geertz calls "a mode of thought" (1976: 1499), but also of transformation, of the constant metamorphosis of reality into a comprehensible and coherent order (Guss, 1989: 04).

Cabe indagar até que ponto uma metáfora de dualidades sem fim é operativa no caso Ye'cuana ou se é somente na imaginação do etnógrafo que ela se aplica eficazmente. Minha leitura desse texto de Guss sugere uma transferência por parte do antropólogo de suas expectativas acerca de uma cultura como algo ordenadamente coerente e compreensível, transferência, que, ao meu ver, apenas se constitui em reflexo de sua inconsistência teórica. Não sendo tanto uma metáfora, a fabricação de cestos constitui-se numa metonímia da cultura Ye'cuana. Ela não reflete a cultura, mas é parte dela. Um fragmento. Entretanto, a tentativa de fazer da cultura uma metáfora de si mesma pode ser encontrada em todo o livro, desde a arquitetura das casas comunais, até a pintura corporal e a utilização de plantas para atos mágicos e de cura. A despeito dos tropeços nos tropos discursivos, não discordo da perspectiva de Guss para quem a cultura não se reduz a uma destilação de um conjunto de idéias abstratas, mas a um ato de criação continuado, o que me incomoda é o fato do autor não ter desenvolvido sua afirmação, ficando restrito a uma seqüência de dualismos encapsulante da sociedade vista como um epifenômeno de sua cosmologia.

Detendo-se no capítulo 3, intitulado "Culture and Ethos: a play of forces", notar-se-á o resultado propriamente reificante que emerge da perspectiva estetizante da cultura assumida por Guss. Ao descrever a natureza dual da realidade como supostamente é percebida pelos Ye'cuana, tem-se os seguintes comentários:

> While ritual knowledge is the most effective conduit to the invisible world of this supernatural power, <u>the entire Yekuana culture may be used as a map. Every detail of their society reiterates the dual nature of reality,</u> providing a clear indication of where real power is located<u>. The fact that the observable, material manifestation of an object may be an illusion masking yet another more powerful reality is not esoteric information reserved for shamans and singers alone</u>. It is the most centrally encoded message of the culture, repeated in every symbolic system of which it is composed (: 32, grifo do autor).

E ainda:

> The perception of reality as a series of illusions belying another more powerful world concealed behind it is not presented as a static opposition but as an endless interplay of these dual structures. Their continual rejuxtaposition not only redefines their symbolic meanings but also questions their place in the world, challenging every participant to decide what is "real" (: 33, grifo do autor).

Como não pretendo fazer uma exegese do texto de Guss, mas apenas um enquadramento da imagem que ele constrói da sociedade estudada, sugiro que se detenha nos dois excertos antes citados para captar algo de sua representação dos Ye'cuana. A impressão que se tem é a de que os Ye'cuana encontram-se envoltos em um pensamento místico dualista que encontra na própria cultura as balizas inescapáveis de sua eterna confusão entre o real e o sobrenatural. Noções lévy-bruhlnianas acerca da mentalidade primitiva compõem a imagem Ye'cuana capturada por Guss, que passa a descrevê-la como envolta por ilusão e dualidade. Nota-se na narrativa de Guss, em vez de um cuidado teórico que distinguiria suas impressões da cultura das representações da sociedade, um movimento pendular constante entre dois extremos: a percepção da realidade como uma produção continuada e aberta e a cultura como uma totalidade concatenada e acabada em suas perpétuas dualidades.

A descrição do autor do mito de criação expresso pelo embate entre Wanadi e Cajushawa ou Odosha visa reforçar essa perspectiva sobre a cultura Ye'cuana. A saga desses demiurgos traz em si o modelo de *ethos* a ser seguido pela sociedade em sua luta pelo controle e domesticação da realidade. Fala-se em um "estilo de criatividade" (: 67) próprio aos Ye'cuana. Trata-se de uma alusão ao poder de sintetização da realidade por um pensamento dinâmico que integra permanentemente os eventos e os elementos estranhos (ou não) cotidianos (como é o caso do contato com a sociedade crioula e venezuelana e seus artefatos) à cosmologia Ye'cuana. Essa característica, muito bem notada por Guss, contrasta porém com sua insistência em representar essa sociedade e sua cultura como algo acabado e esteticamente construído: "(...) culture is the accumulation of every telling woven together like a basket to form the whole" (: 68).

A cultura não é um cesto, mas cada cesto é parte da cultura! Se Guss tivesse efetivamente se detido em sua perspicaz observação de que o processo

de síntese realizado na fabricação dos cestos constitui-se em uma dialética da integração pessoal à cultura, isto é, como um paradigma da criação da identidade individual (: 169), talvez se tivesse hoje uma idéia mais precisa de como os "Ye'cuanas" representam a si mesmos como Ye'cuana, ao menos como se dá esta auto-representação para o etnógrafo.

Nós, os outros.

O que seriam então os Ye'cuana? Políticos estrategistas (e) ou artistas dualistas? Ou melhor, o que somos nós os antropólogos? O que fazemos para chegar a imagens tão distintas (não necessariamente contraditórias) dos outros? Para citar Ramos (1990) mais uma vez, é preciso dizer que da etnografia tudo pode aflorar, até mesmo uma outra alteridade, a dos etnógrafos. Somos os outros entre nós mesmos. Os comentários finais de Audrey Butt Colson (1983-1984) talvez sirvam para concluir mais um trabalho à medida que os mesmos parecem anunciar um novo conjunto de preocupações que merecem ser melhor compreendidas para uma representação mais adequada dos caribes, em suas palavras: "We can certainly place the Caribs and their neighbours firmly amongst those who have a great deal to offer us concerning the nature of social and conceptual structures, their dynamics and their *symbolic projections*" (: 383, grifo da autora). É das projeções simbólicas de antropólogos e índios que se deve falar quando se estiver buscando uma adequação entre os espelhos indígenas que os antropólogos colocam diante de si mesmos e os reflexos distorcidos devolvidos aos índios na forma de teorias sobre sua organização social e cosmologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). 2002. *Pacificando o branco:* cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal:* estudio de los ye'cuanas, indígenas del amazonas venezolano. México: Ediciones Especiales, 68.

______. 1977. A study of the process of village formation in ye'cuana society. In: ARVELO-JIMENEZ, N. e MORALES, A. Hacia um modelo de estructura social Caribe. *América Indígena,* 41.

BASSO, Ellen. 1977. Introduction: the *status* of Carib ethnology. In: BASSO, Ellen (Ed.). *Carib-speaking indians:* culture, society and language. Tucson: The University of Arizona Press.

BRUNER, Edward. 1986. Ethnography as narrative. TURNER, Victor; BRUNER, Edward (Eds.). *The anthropology of experience.* Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

BUTT COLSON, Audrey. 1983-1984. Conclusion. In: BUTT COLSON, Audrey; HEINEN, Dieter (Eds.). *Themes in political organization:* the caribs and their neighbours. *Antropologica,* 39-62.

CLASTRES, Pierre. 1990. *A sociedade contra o Estado:* pesquisas de antropologia política. 5. ed. Editora Francisco Alves.

CLIFFORD, James. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José R. S. (Org.). *James Clifford – A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRG.

DRUMMOND, Lee. 1977. On Being Carib. In: BASSO, E. (Org.), *Carib-speaking indians: culture, Society and Language.* Tucson: The University of Arizona Press.

DUMONT, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I:* ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience. Austin, London: University of Texas Press.

DURBIN, M. 1977. A survery of the Carib Language Family. In: BASSO, E. (Org.), *Carib-speaking indians: culture, Society and Language.* Tucson: The University of Arizona Press.

FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões:* os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz & Terra; ANPOCS.

GONÇALVES, José R. S. 1998. *James Clifford – A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

GUSS, David. 1989. *To weave and sing:* art, symbol, and narrative in the South American Rain Forest. Berkeley: Los Angeles; London: University of California Press.

HEINEN, H. Dieter. 1983-1984. Introduction. In: BUTT COLSON, Audrey; HEINEN, Dieter (Eds.). *Themes in political organization:* the caribs and their neighbours. *Antropologica,* 39-62.

HOWARD, Catherine. 1993. *Pawana*: a farsa dos "visitants" entre os Waiwai da Amazônia setentrional. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro (Orgs.). *Amazônia:* etnologia e história indígena. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.

LEACH, Edmund R. 1993 [1954]. *Political systems of Highland Burma:* a study of Kachin social structure. London: The Athlone Press.

MELATTI, Julio C. 1998. *Índios da América do Sul:* áreas etnográficas. Brasília: DAN/UnB.

MYERS, Fred. 1986. The politics of representation: anthropological discourse and australian aborigines. *American ethnologist*, 13: 138-153.

RAMOS, Alcida. 1990. *Memórias Sanumá:* espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo; Brasília: Marco Zero, EdUnB.

REPETTO, Maxim. 2002. *Roteiro de uma etnografia colaborativa:* as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.

RIVIÉRE, Peter. 1977. Some problems in the comparative study of carib societies. In: BASSO, Ellen (Ed.). *Carib-speaking indians:* culture, society and language. Tucson: The University of Arizona Press.

______. 1984. *Individual and society in Guiana:* a comparative study of amerindian social organization. Cambridge: Cambridge University Press.

SANTILLI, Paulo. 1997. *Pemongon Pata:* Território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Unesp.

SILVA, Cristhian T. 2002. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. *Revista de Antropologia*, 45(2): 403-416.

TURNER, Victor. 1996 [1957]. *Schism and contrimity is an African society: A studay of Ndembu village life.* Washington, D.C.: Berg.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Riviére. *Anuário Antropológico 85.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

WHITE, Hayden. 2001. *Trópicos do discurso:* ensaios sobre a crítica da cultura. 2. ed. São Paulo: Edusp.